

Dok se sa M. slivam niz Hamidiyyah Souq, pomišljam koliko li je ludo to što nastojim da se Saidom – i to, da stvar (po mene) bude gora, ne *faute de mieux*, pošto sam odmah po prispeću, kao kakav uredni tupan, nabavio knjigu pod nazivom *Syria, a Historical and Architectural Guide* izvesnog Warwicka Balla – služim u vodične svrhe. Zbilja, ja to činim već nekoliko meseci, i sebi sam to priznao tek nakon što sam pažljivije pročitao kritiku tzv. tekstualnog stava:

Putopisi ili vodiči su otprilike isto onoliko “prirodne” vrste teksta, isto su onoliko logični u svojoj kompoziciji i upotrebljivosti kao i bilo koja druga knjiga, i to upravo zbog te ljudske sklonosti da se posegne za tekstom kad neizvesnosti putovanja po neobičnim krajevima zaprete da ugroze čovekovu smirenost. Mnogi putnici umeju da kažu kako iskustvo u novoj zemlji nije ono što su očekivali, misleći da to ne odgovara onome što su pročitali... Smisao je da knjiga uvek može da opiše ljude, mesta i iskustva, toliko čak da stekne veći autoritet i upotrebljivost od aktuelnosti koju opisuje. Komedija Fabrisa del Donga u njegovom traganju za bitkom kod Vaterloa nije toliko u tome što on ne nalazi bitku, nego što je traži kao nešto o čemu je naučio iz tekstova... Knjiga koja se bavi susretom s razjarenim lavovima može da dovede do pisanja niza knjiga o stvarima kao što su lavlja razjarenost, poreklo razjarenosti itd. Slično tome, što se uže tekstovi usredsređuju na predmet – ne više lavove, nego na njihovu razjarenost – možemo da očekujemo da će načini koji se preporučuju za ophođenje s lavljom razjarenosću zapravo *pojačavati* tu razjarenost, terati lavove

O ORIJENTU I “ORIJENTU”, NA ORIJENTU

BRANKO ROMČEVIĆ

Fotografije: Maja Radenović Romčević

da budu razjareni, jer to je to, i to je ono što mi, u suštini, znamo ili što *jedino* možemo znati o tome. (I27 i I28)¹

Dakle, usred starog grada sam, za razliku od Fabrica del Donga Waterloo niti tražim niti nalazim (ili bar tako mislim), i šetajući, okružen natprosečno nasrtljivim trgovcima, ka prostoru kojim dominira al-Umawi džamija, zanosim se idejom da drukčije jedva da je i moglo: u Damascus sam stigao sa Liona, beogradskog, pa se neka veza sa lavovima, neki odnos, barem preko etimona mojeg ishodišta i bez obzira na zamenu uloga razjarenog i razjaritelja, prenosi u tu tekstualnu situaciju na mom odredištu. Ipak, sve je to jedno lažno sebe-prezentovanje, jedan kukavni *self-design* pokušaj makar nekakve identifikacije s tom moćnom zverkom: jer sâm sam, leta prošlog, bio tu i tako razjarivan, ali ne kao lav, već kao crv, kao objekt malo *c*, koji bi mogao poslužiti i kao subjekt u kakvom primeru besmislene rečenice – *crv je uf* –, koja bi, shvativ to “empirijski”, naprotiv, bila nabijena smislom, smislom crvstva koje u prvoj etapi vodovodne nemilosti kaže jedno tiho i pokunjeno *uf*, a koje, iako ga crv ispušta, nakon par dana tlačenja prerasta u jedno razjareno *groaarr*. Jeste, *crv je uf a lav je groaarr*, i te dispozitive, držim, ne treba dovoditi u pitanje, ali blagodareći krvnicima iz komunalnih službi otkrio sam da se i crv (*ego, cogito, ipse, Ja*) ume glasati tim lavovskim krikom, koji, premda je jedino lavu i njemu sličnima u pravom smislu svojstven, može i crvlja usta preplaviti ubilačkim gnevom poravnanja, doduše s izostankom one silne zubi-kandže opreme čije stavljanje u pogon sledi za istim takvim oglašavanjem u nekog lava. No sada sam u Damascusu i ta želja da svoje crvstvo revidiram u nekakvo već lavovstvo ovde mi se ne čini bog zna kako spornom, jer mi arapsko *damšaqā* iz koga se Damascus imenuje prepušta na raspolaganje, između ostalog, i značenja ulepšavanja i doterivanja. Doterajmo i ulepšajmo istinu na ovom mestu, u ovom gradu, kažem sebi (sada i drugima): neka lav nadopuni crva, lavovstvo nadomesti crvstvo i neka tako konvertovan pre-konvertujem se još

98

¹ Said, Edvard, *Orijentalizam*, Beograd 2000, XX vek, prev. Drinka Gojković. Tako gde pominjem originalni tekst referišem na Said, Edward, W., *Orientalism*, London 1978 (reprint 1995), Penguin Books.

G. mi je doneo ovde srpsko izdanje *Orijentalizma*, i ja se pitam šta će se sada dešavati sa edicijom – preciznije, sa njenim imenom – u kojoj je objavljen. Hoće li nazivu njenom sada prethoditi nešto tipa “povratak u” ili za njim ići kakvo “forever”, ili će – što da ne – odlučiti da objavljuju samo dela iz sad već isteklog veka, ili se naprosto neće ni obazirati na tu diskrepanciju između imena i vremena?



jednom, iz razjarivanog u razjarivača, pa makar to bilo i, avaj, putem otkrića koje mi Said pruža a koje tiče se mog čitanja, moje *upotrebe* njega, Saida-antirazjarivača.

Čitanje vodi u razjarivanje, rekao bi Said. Ta deldongovština, ta komedija čitanja, prema kojoj bih ja, prethodno razjarivan sada, budući da tekstem posređujem stvarnost ovog grada i ovih ljudi, prerastao u razjarivača, zbilja je naročito komična u mom slučaju. Ja sam već bio u poziciji neke deldongovštine nad kojom je izvršen saidovski *Umdrehung*, a koja bi sada, novim saidovskim obrtom, trebalo da se iznova smesti na Waterloo *extasis*. Čista dijalektika, ona najgora, hegelovska, s dva *Aufhebunga* na putu, negacija negacije kao rezultat. Evo i kako – po fazama.

99 1. Znam da me orijentalistička *épistème* nije mogla zaobići, znam da sam i ja trpeo (i da još trpim) “ograničenja u mišljenju i delanju koja je nametao orijentalizam”, zahvaljujući kojima ni za mene “Orijent nije bio (...) slobodan predmet mišljenja ili delanja” (12). Transcendentalno utemeljenje Orijeanta ujedno je i transcendentalno utemeljenje Zapada, Zapada kao onoga što *nije* Orijeant, i većina mišljenja o Orijeantu morala je tu orijentalističku shemu iznova osnaživati, pa bilo to i samo latentno. Svaki deo Orijeanta govori, prema ovoj, samo o svojoj orijentalnosti, svojoj ne-zapadnosti, i to, kako ga Said naziva, “radikalno tipiziranje” (*radical typing*), vodi ka potpunoj “heterogenizaciji” Orijeanta – u poredbi sa Zapadom nepopravljivo niskog, zaostalog, prljavog – usled koje se sam čovek Orijeanta (a to je i nekakav kraj i najbrutalnija posledica tog procesa – na planu interpretacije), Orijeantalc, može povezati jedino sa “određenim elementima u zapadnom društvu (delinkventi, bolesni, žene, siromasi), s kojima mu je zajednički identitet koji se najbolje može opisati kao žalosno tuđ (*lamentably alien*)” (277). Radikalno tipiziranje zapadnog i orijentalnog jeste radikalizovanje granice koja ih odvaja, granice koja čini mišljenje o Orijeantu (ali i Zapadu) mogućim. Ne vredi poricati da sam i sâm zapleten u tu *épistème* – podložnost ovoj, kao i bilo kojoj drugoj, nije stvar izbora, već je ona nešto što me je nezaobilazno određivalo otkad sam “došao do jezika”.

2. Čitam *Orijentalizam* – na Orijeantu (mada, možda to što verujem da postoji nešto poput Orijeanta i da se ja na/u njemu nalazim otkriva da *Orijentalizam* ne čitam kako valja, već da ostajem nepopravljivo orijentalističan)! a kad se samo setim da mi je P. B., Descartes srpske naratologije, predlagao nešto sasvim severnjačko za kontrast... –, tu knjigu treznilište, dakle knjigu ubicu, i sklon sam da je smatram ispravnom, da je usvojim, prihvatim, primim, što znači da sam sklon da odbacim onaj orijentalistički zanos za

2 Međutim, pitanje u šta se sve stari Gustave na Orijeantu znao pretvarati naglo se rasplamsava kada se pročita sledeći deo njegovog junskog pisamceta iz 1851 (a da to nema veze sa Kuchuk Hanem): “Sutradan po dolasku okupao sam se

tu pretpostavljenu heterogenost i egzotiku nad kojima se gospodari, zanos koji kaže da je na Orijentu najpreporučljivije prepustiti se pomami osetilnosti, ili, kako je to Flaubert u jednom pismu iz Egipta formulisao, da je “bolje pretvoriti se naprosto u oko”,² ne upošljavajući nijednu drugu do moći utisaka. Jer, s obzirom na ponudu varijeteta koji određuju orijentalistički spektar, ja sam pre uhvaćen u zamku nervalovskog (koji je jednako i flaubertovski) nego eshilovskog ili lorensovskog orijentalizma: “Dok je Eshil prikazivao Aziju kako oplakuje svoje gubitke, a Nerval iskazivao razočaranje što Orijent nije blistaviji nego što je on to želeo, Lorens sâm postaje i kontinent koji plače i subjektivna svest koja izražava bezmalo kosmičko razočaranje” (323). Što se onog prvog tiče, priznajem, čak i po cenu da time obelodanim svoje eventualno slepilo, da ne vidim niti gubitke niti njihovo oplakivanje (ako izuzmem one palestinske, izraelske ili iračke, koji, iako su van sumnje “orijentalni”, *semitski*, ne ostvaruju kardinalni upliv u sirijsku – takođe “orijentalnu” – svakodnevicu), a za treće mi nedostaje *najpre* karakteristični kolonijalni *background*, konstelacija moći koja bi se mogla pojaviti kao eminentni korisnik nekog lorensovskog postajanja kontinentom. S druge strane, ni nervalovski model u celini uzet nije za mene nikada bio taj kamen kušnje; razočaranje kao njegova bitna komponenta “kvari” ga u mojim očima, ali ono zbog čega mi on može postati inherentan (ako već nije) sadržano je u tom davanju prednosti bleštavosti, u tom traganju za bleštavošću, za *glamourom* Orijenta, kako to Saidov tekst u originalu označava. Mislim da je takvo pre-orijentološko pred-razumevanje Orijenta moguća žarišna tačka mojeg ličnog orijentalizma. Ne bivajući u stanju da dalje odgonetam zašto je to tako, pod direktnim Saidovim uticajem vršio sam *Aufhebung* nad tim spontanim orijentalističkim *residuumom* i u onome što sam oko sebe viđao odbijao sam da prepoznam išta (ili sam od toga izuzimo samo tek ponešto) što bi dalo za pravo tom mnenju o tipično orijentalnoj bleštavosti, stavljajući sebe na pozi-

100

u Crvenom moru. To je bilo jedno od mojih najsladostrasnijih uživanja u životu; valjao sam se na talasima kao na hiljadu tečnih dojki koje bi mi klizile duž celog tela” (Flober, Gistav, Pisma, Beograd 1964, Nolit, prev. Milan Predić, str. 58).

Egzotizam kakav je tu – ne samo kod Flauberta nego i kod svih onih koji su zahvaljujući kolonijalnim i drugim prilikama u XIX veku i ranije slali brojne putopisne izveštaje o divotnosti drugih, bazirane samo na činjenici da su ti drugi udaljeni, nepoznati – na delu, biva kod Tz. Todorova okarakterisan kao “hvaljenje onoga što se ne poznaje”, koje je omogućeno raspolaganjem “ogromnom teritorijom na koju možemo projicirati uvek pripravne predodžbe o kod nas davno iščezlom davnom dobu” (Todorov, Cvetan, *Mi i drugi*, Beograd 1994, XX vek, prev. Branko Jelić, Mira Perić i Mirjana Zdravković, str. 258 i 259).

ciju na kojoj bi moj Waterloo bilo izvesno ne-Waterloo stanje, te na kojoj bi događaj Orijenta imao oblik ne-događanja – Orijent kao poreknuti *Ereignis*.

3. A sada, sada to ima da padne u vodu, to jest u negaciju, u reljefnost *Aufhebung*. Sada se nad tim ne-Waterloom, kaže Said, mora vršiti dalja negacija, pa makar me to bacilo u deldongovsko-nervalovski glamourizam, obogaćen novim momentom. Tekstualni stav je, po njemu, priprost način, *simpleminded way* za razumevanje realnosti. Odmotavajući tu tezu Edwarda Saída, dolazim do toga da prema njemu pokušati razumeti Orijent iz perspektive njegovog, Saídovog, *Orijentalizma*, jednako je pokušaju da se to učini i preko nekog orijentalističkog štiva. Pa šta misli taj Marquis de Saíd, ko mu daje za pravo da se tako neodmereno poigrava čitaocima, čas tamo, čas ovamo, da ih voda kako i gde mu se prohte, orijentalizam jok (tank), ali nipošto ni *Orijentalizam*. Oseća li on možda nekakvo *jouissance* dok se iz nekog već kutka svog teksta podsmeva naivčinama koje ga nose na tzv. *teren*? Ne znam, odista ne znam, i nije mi ni važno da znam jer vidim da se tim poslednjim obrtom prituljuje moja želja da Waterloo prevedem u ne-Waterloo, da ispadam komedijaš deldongovski čak i ako se odrekнем komedije deldongovske. Ne, stvarno sam svega sit: ispada da *il n'y a pas dehors comédie*, ili, kako to i sam Saíd na jednom mestu u *Orijentalizmu* reče, da je proklet ko uzme, proklet ko ne uzme. Svakako, jer je kod njega i neuzimanje nekakvo uzimanje. Kako onda okončati komediju? Opet ne znam. 101 Možda tako što ću zaklopiti *Orijentalizam* i prepustiti se bezreferencijalnosti tzv. spoljašnjeg sveta, tzv. realnosti, zapevavajući, kao onaj Leoncavallov jadničak, himnu svih komedijaških apokalipsi: *la commedia e finita*. Možda ipak ne, bar zasad.

Dakle, misli li taj Saíd da mi kaže kako je tekst tekst a realnost realnost i kako se tekstovi odnose samo na druge tekstove, dok realnost može jedino iz sâme realnosti da se razume ili pokuša razumeti? U redu, nemam ništa protiv (mada nije da se ne osećam osujećeno), ali šta ako tekst postoji i na infrastrukturnalan način, šta ako on prošiva i ono što se naziva realnošću, šta ako je realnost diferencijalna mreža tekstualnih kodova, šta dakle ako je i realnost sâma jedan tekstualni konstrukt ili učinak?

Saíd tu moć teksta donekle i uvažava, samo isključivo kao nešto izvanredno nepovoljno – kao instrument dominacije nad drugim. Tekstualno posredovanje i učinkovitost teksta na realnost kakve on razmatra, nose ime koordiniranih naučnih i kvazi-naučnih projekata (uz povremeno saučesništvo onih književnih) koji s manje ili više entuzijazma uređuju određeni prostor realnog, proizvodeći u njemu drugo (Orijent), koje u tom činu postaje reprimirano drugo (i, simultano ili sukcesivno, čak faktički kolonizovano), u funkciji istog (Zapada) u funkciji paralelnog proizvođenja ili barem samo-prepoznavanja istog – pa stoga zapravo i nije drugo na način razlike i heterogenosti u striktnom značenju nego relacija nužna za samopotvrđivanje istog. Tu strategiju sažima Saídov nalaz po kome je “orijentalizam bio više odgovor na kulturu koja ga je





proizvela nego na njen pretpostavljeni predmet, koji je takođe bio proizvod Zapada” (37).

Ali tekst je, naprotiv, neprekidivo premeštanje razlike koje niti se gospodarenju izlaže niti gospodarenje sprovodi, on kao sila otpora pre vrši subverziju identiteta nego što ga stabilizuje. Do koje se mere Said ogrešuje o tako izloženu “narav” teksta? Za mene je to ključno pitanje, pitanje koje me progoni od kad sam pročitao one retke o Fabricu i lavovima. Prevrćem *Orijentalizam* (gotovo grozničavo) i odjednom mi se čini da to može ispasti i manje dramatično nego što mi je isprva izgledalo. Autoritet teksta koji Said kritikuje, u stvari je autoritet knjige, autoritet čuvara pune reči i logosa, autoritet zaokružene i konačne istine (o Orijentu), koja se u susretu s odsečkom stvarnosti na koji se odnosi ima naprosto jedino još primenjivati, a ni pošto preispitivati.³ Knjiga je, po Derridi, svezak pneumatološki – što znači: ne-gramatološki – ustrojenog pisanja, dobrog pisanja, pisanja u službi logosa, nasuprot onom lošem – *tekstu* – koje izmiče njegovoj kontroli. Knjiga je tako “enciklopedijska zaštita teologije i logocentrizma protiv rasprskavanja pisanja, protiv njegove aforističke energije i protiv razlike uopšte”.⁴ Saidov tretman orijentalističkih tekstova pokazuje da ovi, zapravo, kao jedan naročiti skup, savršeno participiraju u tom knjiškom štimungu, u afirmisanju harmonije istog: “Jedan od važnih smerova razvoja u devetnaestovekovnom orijentalizmu bilo je izdvajanje bitnih ideja o Orijentu – njegovoj senzualnosti, njegovoj sklonosti ka despotizmu, njegovom aberantnom mentalitetu, njegovoj naviknutoj nepreciznosti, njegovoj zaostalosti – u zasebno i *neosporno polje koherencije*; zato je za čitaoca, kad bi pisac upotrebio reč *orijentalan*, to bio dovoljan znak da identifikuje specifičan korpus informacija o Orijentu” (274-275; prvi kurziv je moj).

Rad žalosti udesio je tu oblast, ustanovljenju Orijenta kao *žalostne tuđosti* prethodio je rad žalosti. Said o tome ne razmišlja, ali tu su gotovo u celosti preslikani struktura žalosti i njenog rada kakve je Freud opisao. Uvod u rad žalosti po njemu je ovakav: proverom stvarnosti utvrđeno je da predmet ljubavi ne postoji i tada se ispostavlja zahtev da libido prekine

3 Ovako to Said opisuje: “orijentalnu građu u njenoj najosnovnijoj formi nisu stvarno mogla da oštete nikakva otkrića, niti je ona, reklo bi se, ikada bila u celosti prevrednovana” (275).

4 Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris 1967, Éd de Minuit, str. 31.

sve ono što ga je za taj predmet vezivalo. Međutim, “čovjek ne napušta rado jedan libidinalni položaj”, i to protivljenje može ići do “okretanja od stvarnosti i čvršćeg zadržavanja objekta putem halucinantnih psihotičnih želja”.⁵ Orijentalizam, taj, kako ga Said naziva, “zbunjujući amalgam imperijalne neodređenosti i preciznog detalja” (71), “svom” parčetu stvarnosti pristupa počev od knjiški zacrtane koherencije polja i od izvesnih *idéés reçues*. Ove, pak, mogu biti izneverene, mogu omanuti, može se pokazati da taj i takav “predmet ljubavi” ne postoji ili odbija saradnju – ono “već viđeno” koje je kao takvo i željeno (ako ne voljeno), može izložiti i svoje neviđene strane ili izgled, neadekvatne impulsu na čiji poticaj su se ispoljile. Međutim, napuštanje libidinalnog položaja, nije, uči nas Freud, favorizovana opcija. Čvršće – halucinantno-psihotično – zadržavanje objekta kakvo on navodi kao najdostupniji izlaz iz takve nelagode, jeste upravo ono što i orijentalista izražava kada uoči da se njegov predmet ne ponaša shodno njegovim pred-rasudima. “Kada je naučnik orijentalista putovao po zemlji svoje specijalizacije, uvek je sa sobom nosio apstrakne maksime o 'civilizaciji' koju proučava; orijentaliste je retko zanimalo išta drugo do da dokažu validnost ovih beživotnih 'istina', primenjujući ih *bez velikog uspeha*, na domoroce, koji ih nisu mogli razumeti, pa su zato proglašavani *degenerisanima*” (73–74; oba kurziva su moja), i taj halucinantno-kompenzatorni mehanizam, za koji neočekivane reakcije smeranog predmeta nisu predstavljale šok-efekat realnosti nego signal da nadomeštajuću halucinaciju treba još pojačavati, doveo je do onoga što Said (pozajmljujući sintagmu od Kiernana) određuje kao “kolektivnu evropsku fantaziju o Orijentu”.⁶

U toj fantaziji Orijent je ona identifikaciona relacija bez koje je Zapad nepotpun. Da li taj nedostatak (nedovršenost) mora nužno biti poreknut ili marginalizovan kao ona tuđost koja ožalošćuje? Može li tuđost, na primer, da obraduje? Verovatno da, ali pod uslovom da je se ne teži ugraditi u taj bezmerni narcizam, u tu želju za samo-identifikacijom, u taj provincijalni i parohijalni (*provincial & parochial* – Saidove reči, kojima označava raznovrsne tendencije zatvaranja u svoj vrt) projekt gazdinstva i gazdovanja. I, što je u današnje vreme još važnije, pod uslovom da se o njoj ne govori u terminima programa i programiranja one utilitarne političke korektnosti (kao da neka druga sem utilitarne i postoji) koja u svojim šupljikavim i ignorantskim izlivima “poštovanja” za “razlike” i “drugost” uništava tu razliku i tu drugost – jer drugo se pre-

5 Frojd, Sigmund, “Žalost i melanholija”, *Delo* br. 8-9, 1985, prev. Novica Milić, str. 121 i 122.

6 Njenu psihotičnost Said beleži sledećim nalazom: “psihološki, Orijent je oblik paranoje” (100).

tvara u isto onog trenutka kada se smesti u taj okvir unapred zadate korektnosti i socijalnog konsenzusa – i ne opaža da njihovo neodvojivo obeležje jeste *konfliktnost* koja, ako ništa drugo, barem ne dopušta da se odmah uz njihov pomen (neposredno pre ili neposredno posle) lagodno udari to – u suštini prisvajajuće i time sebe-negirajuće – poštovanje.

Umesto o tom nemogućem poštovanju na koje se, pored “dobrih” univerzalista s lakoćom i velikim uzdanjem pozivaju i nacionalisti (zahtevajući da se njihova različitost uvaži, tj. da se njihove aspiracije prihvate kao nešto legitimno, odnosno, da ih se pusti da bez ometanja završe svoj posao), možda bi trebalo razmišljati o onome što Derrida naziva *nemogućim žaljenjem* (*le deuil impossible*), onim koje, “ostavljajući drugom njegov alteritet, u poštovanju beskonačnog udaljavanja, odbija ili nije u stanju da ga uzme na sebe, kao u grobu ili podrumu jednog narcizma”.⁷ Odbiti ili ne-bitu u stanju da se ono drugo uzme na sebe, u sebe, ili stavi pod sebe, jeste ništa drugo do verifikovati njegovu snagu, njegov otpor i razliku, poštovati ga kao ono što se udaljava, a ne približava ili postaje prisno (što bi za političku korektnost bilo neophodno) – viđeno da u narcističkom kanibalizmu libida bude progutano.

Nema u toj stvari prostog ostavljanja na miru. Pogotovo ne na ovom Souqu. Osećam da mi se *cogitatio* ruši, da mi se *concentratio* razbija u paramparčad i da dok tlapim o žaljenju u meni narasta nešto od žaljenja doista različno: bes što usred tog zamalo somnabulnog prepuštanja doživljam nešto poput buđenja, što slutim da misao o kon- 104
fliktnosti drugoga – kao što zvonjava telefona koja se u snu pojavi za svog spoljnog referenta zna imati istovremenu zvonjavu budilnika – dobija svoje *ad rem* utemeljenje. Doživljam nasrtaje drugih, i to ekonomski motivisane, nasrtaje male privrede preko njenih najagilnijih reprezentanata, tih ljudi čiji je posao da obleću oko prolaznika i nagovore ih da svoje donje ekstremite i sve što se nad njima izdiže (sebe same, takoreći) doteraju do trgovinskog objekta za koji rade. “Ne, ne, ne, uopšte me ne zanima da vidim tvoju robu, niti mi je tvoj nastup simpatičan, a pogotovo nisam zainteresovan da trpim tvoje dalje ubeđivanje” – takvo je značenje onoga što ja pokušavam da, pomalo razularenim kombinovanjem većeg broja semiotičkih sistema, saopštim tom veselniku koji me je spopao i tako ga od sebe udaljim, ali on ne deluje pokolebano. O, nipošto pokolebano. Za kratko, veoma kratko vreme me od glave do pete odmerava i spremno, kao iz topa,

⁷ Derrida, Jacques, *Mémoires (pour Paul de Man)*, Paris 1988, Galilée, str. 29. Žrtvovati narcizam, žrtvovati sebe, odnosno Ja, po Levinasu je sam uslov mogućnosti da “relacija prema drugom broje postati komunikacija i transcendencija, a ne uvijek i stalno neki drugi način traganja za izvjesnošću, ili podudaranje sa samim sobom” (Levinas, Emanuel, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstovanja*, Nikšić 1999, Jasen, prev. Spasoje Ćuzulan, str. 181). A u stvari je to još Batailleva ideja komunikacije kao ekstatičkog žrtvovanja *ipseiteta*.

uzvraća pitanjem: *are you angry or hungry?* Shvatam – prekasno – da je čovek profesionalac, sviknut na reakcije poput moje i obučen da ih razrešava, ako treba i ironijom i sarkazmom (nećemo mu zameriti zbog izlizanosti upotrebljene doskočice). Šta da učinim, sem da mu se kao potuljeni nasamarenko osmehnem i zatrapavljeno slegnem ramenima (mada, vredi zapaziti, sâmo njegovo agitovanje nije imalo ciljanih efekata – ili možda jeste?). Pa neću valjda pred njim razvijati neke udaljenije konsekvence onakve reakcije, te mu kazati da sam, po svoj prilici, veoma *hungry* i da ga zbog kraha uobrazilje, za koji direktno njega krivim, želim proždrati. Ili, da je to što ga želim proždrati – sebi samom priključiti – možda izraz nekakve duboke naklonosti koju za njega gajim. Uostalom, moguće je da on i ne bi bio u toj meri uporan da se u mojoj opni nije pojavila jedna pukotina, jedna kolona br. 5, ona trojanska, da, u najkraćem, M. već nije s njim stupila u trgovinske pregovore. Ona to, doduše, nije učinila otvorenim pristankom na nešto iz palete njegovih ponuda, ali ovdje se za otpočinjanje poslova te vrste smatra dovoljnim već izostanak rezolutnog odbijanja.

105 M. se, inače, u tim stvarima ne snalazi loše, ume da im toliko drastično obara cene – recimo s 1200 na 500 Syrian Pounds – da oni nakon njenog predloga počinju od muke rukama izvoditi neke kretnje kojima oponašaju sebe-udaranje po glavi i dobacivati joj, ne očekujući da će ih razumeti, da je *mežnuna* (luda), a odmah zatim se zblanu kad im na njihovom jeziku odgovori da nije *mežnuna* nego *miskina* (sirota). Onda tu pada njihovo izvinjavanje i (prilično neuverljivi) pokušaji opovrgavanja da su je nazvali ludom, na koje se ona i ne obazire nego samo gurka svoju poslednju ponudu, na koju oni – ja zbilja ne vidim zašto, možda usled osećanja stida zbog prethodno nanete uvrede, ili već nečeg meni sasvim nerazumljivog, jer njena ponuda, držim, mora biti bezobrazno odudarajuća od vrednosti artikla – na kraju pristaju.

Trgovine nikad dosta. Nakon što je njena vladavina kulminirala kod ostataka Jupiterovog hrama, neposredno pred al-Umawi džamijom, neupućeni bi poverovao da nadalje, u uličicama s one strane džamije, toga neće biti. Međutim, to se nastavlja, i dok se krećemo ka tzv. hrišćanskom delu starog grada, iz jedva opazljive radnjice na jednom ćošku – tepisi i razna druga *oriental goods* su im specijalnost – obraća mi se dopola stasali momčić, i to tako da me svojom formulacijom umalo ruši s nogu: *Mister, business?*

Taj “duh” trgovine i ekonomije možda ima tek slabe veze sa stereotipom o Arapima kao ovakvim ili onakvim trgovcima, možda je u pitanju nešto znatno starije od samih Arapa, pogotovo onih damaških, nešto što oni dobijaju kao nasleđe iz jednog pra-vremena. Damascus je, naime, kaže Warwick Ball, po nekim predanjima osnovao jedan od Noahovih unuka. I Irfan, pakistanski *scholar* na do-scholarenju u Siriji, mi objašnjava da ova naseobina datira iz doba *Postanja*, ali iz prepotpske etape. Scena je poznata

– Cain ubija Abela, a YHWH se potom obraća Cainu: “I sada, da si proklet na zemlji, koja je otvorila usta svoja da primi krv brata tvojega iz ruke tvoje. Kad zemlju uzradiš, neće ti više davati blaga svojega. Bićeš potukač i bjegunac na zemlji” (4: 11-12). Po mom pakistanskom prijatelju, to se sve odigralo na teritoriji današnjeg Damascusa. Baš je na tom mestu zemlja prvi put upila krv, jer, priča mi on, *damm* na arapskom znači krv a *šaqqa* rascepiti, raseći, razdvojiti – recimo zemlju, tako da u sebe primi *damm*. Ta me filološka natuknica ne ostavlja sasvim ubeđenog, mada mi je sâma misao koju donosi – ugodna. Po njoj bi ispalo da je ovde, na ovom mestu, prvi put utvrđena vrednost krvi, i to kao tržišno-ekonomska, prometna vrednost. Proliti tuđu krv i zauzvrat postati siromah i begunac – znači trpeti definiciju krvi kao bogatstva i nepokretnosti (nekretnine). To bi značilo da je upravo ovde krv, iako nije izvedena iz ekonomskog kruga, dobila tu visoku, možda u poretku *anthroposa* najvišu moguću vrednost (novac i stan) – i to da ju je dobila ne od samog čoveka. Ali, može li se, s druge strane, nešto poput ne-ekonomske vrednosti krvi uopšte definisati, a to će reći uvesti u delokrug znanja koje je i sâmo, kao takvo, nepopravljivo kalkulantsko? Da li je *Tetragrammaton* takvo što imao u vidu kada je krvi ljudskoj propisao tu i takvu vrednost, vrednost koja se mora znati i kao znana ponavljati i prenositi, vrednost ljudsku?

Pa može li se vrednost krvi-čoveka postaviti izvan ekonomskog kruženja? Kako god da se danas na to odgovori, ostaje mi ta Irfanova filološka uputa kao kakav-takav pokazatelj da je na ovom tlu taj problem na jedan sasvim određen način zacrtan, na način koji ni dan-danas u najmanju ruku nije deplasiran.

106

Bilo kako mu drago, M. i ja klizimo lagano ka mestima značajnim za jedno poznije uobličenje tog *oikosa*, njegovog platnog sistema – jer on je sav trasiran savetima tipa “ti sad plati ovde, a tvoj (i moj) će ti otac vratiti tamo”, to jest, za primer sasvim konkretno: “i otac tvoj koji vidi tajno platiće tebi javno” (Matej, 4: 4), i takva *fort-da* ekonomija čini se da uređuje čitav prostor te svete diskurzivnosti – odnosno, ka mestima od značaja za strukturu onog zaveta koji se naziva novim. Pa tako čitamo:

A kad bješe na putu i dođe blizu Damaska, ujedanput obasja ga svetlost s neba, i padnuvši na zemlju ču glas gdje mu govori: Savle! Savle! zašto me goniš? A on reče: ko si ti, Gospode? A Gospod reče: ja sam Isus, kojega ti goniš: teško ti je protivu bodila praćati se. A on drkćući od straha reče: Gospode! šta hoćeš da činim? I Gospod mu reče: ustani i uđi u grad, pa će ti se kazati šta ti treba činiti. A ljudi koji idahu s njim stajahu i čuđahu se, jer čujahu glas a ne viđahu nikoga. A Savle usta od zemlje, i otvorenijem očima svojije nikoga ne viđaše. A oni ga uzeše za ruku i uvedoše u Damask... A u Damasku bješe jedan učenik, po imenu Ananija, i reče mu Gospod u utvari: Ananija! A on reče: evo me Gospode! A Gospod mu

reče: ustani i idi u ulicu koja se zove Prava, i traži u domu Judinom po imenu Savla Taršanina; jer gle, on se moli Bogu. (*Djela apostolska*, 9: 3-II)

Ananija nije morao daleko da ide. Trebalo je da od svoga doma, stacioniranog u uglu u kome se svršavaju današnje Hananya i Al Azarieh Streets, pređe dvestotinjak metara – i već bi izašao na ondašnju ulicu zvanu Prava (originalno Roman Decumanus), dugačku i onomad i danas oko kilometar i po, danas nazivno pocepanu na parče koje ide od Bab Sharqija (Sharqi Gate) i po ovoj se zove, i deo koji počinje sa suprotne, zapadne strane (od Bab al-Jabiya), a imenuje se kao Midhat Pasha Street. Trebalo je, drugim rečima, da napravi šetnju po teritoriji između dve kapije damaških zidina, između Istoka i Zapada, da, ukratko, izvede *some oriental walk*. Danas se u prilazu Ananijinoj kući (pretvorenoj u crkvu, i to podzemnu), u ulici njegovoj, nalazi nekoliko prestižnih restorana i tepih trgovina namenjenih onima koji su silno željni “istinskog” Orijenta (jedna se zove, baš domišljato, Ali Baba), kao i pravoslavna kapela St Georgea. Najveće koristi od pravosti ulice zvane Prava danas uživaju vozači damaški, koji, izašavši iz drugih, pritešnjenih i vijugavih ulica starog grada, u ovoj napokon mogu svoje vehikule poterati brzinom koja se ovde smatra normalnom, a koja, bez udovoljavanja matematičkoj egzaktnosti, uvek i neizbežno glasi: vrlo-opasno-za-sve-koji-se-telima-svojim-nađu-na-putu.

107

Međutim, kome je Ananija trebalo da ide, Saulu ili Paulu? Taršanin se moli, ali još nije progledao. Potrebno je da Ananijin dodir i glas posreduju u tom izbavljenju vernika od nevernika:

I pođe Ananija, i uđe u kuću, i metnuvši ruke na nj reče: Savle, brate! Gospod Isus, koji ti se javi na putu kojijem si išao, posla me da progledaš i da se napuniš Duha svetoga. I odmah otpade od očiju njegovijeh kao krljušt, i odmah progleda, i ustavši krsti se. (9: 17-18)

8 To, dakako, nije samo jedna među mnogim drugim epizodama. Ananijin potez – donošenje u svet St Paula – predstavljao je po Nietzscheu uvod u (konačnu?) pobedu resantimana i nečiste savesti nad plemenitošću, Judeje nad Rimom. “Radosnu vest’ [Hristovu] u stopu je pratila ona *najgora od svih*: ona Pavlova. U Pavlu se otelovljava tip suprotan ‘radosnom vesniku’, genije u mržnji, u viziji mržnje, u nezahvalnoj logici mržnje”, veli Nietzsche u *Antihristu* (§42, Beograd 1985, Grafos, prev. Jovica Aćin) povodom Paulovog tumačenja Hristove smrti kao smrti za naše grehe. Kakav oblik i ukus ima danas ta pobeda reaktivne Judeje nad aktivnim Rimom u državi judejskoj, tom valjda poslednjem aparthejdu na svetu, o tome bi, pretpostavljam, trebalo pitati sve one koji, prezreni, već više od pola veka nastoje da, između ostalog, iznova upišu al-Quds u Jerusalim.



Tako napunjen, natankovan, *nadopunjen*, ili, *damsaqa*-ovan, doteran (ulepšan?) u Damascusu, Taršanin, sad već s verskim profilom onoga ko je nadalje poznat kao Paul,⁸ predstavlja mogući prauzor ili model svih kasnijih pokušaja konvertovanja i pre-konvertovanja, posebice onih damaških. I moj prvi *Aufhebung* (onaj drugi, pokazalo se, diskutabilan je zbog terminoloških neusaglašenosti oko pojmova teksta i knjige, pa ga ovde ostavljam po strani) bio je unekoliko saobrazan opisanoj situaciji, i ja sad shvatam da je Edward W. Said trebalo da bude ne moj Hegel nego moj Ananija, moj žrec, skidač orijentalističke krljušti s mojih očiju. Ali on nije skidač u ananijskom ključu. Kao prvo, njega niko ne šalje i ja to znam jer mi se na putu ka Damascusu taj neko nije javio (osim ukoliko onih par turbulencija tokom leta ne protumačim kao javljanje te vrste), a ni on, Said, ne kaže da ga iko šalje – a to su prva dva uslova. Drugo, što bi možda bilo i najvažnije, Said ništa ne nudi, on skida krljušt, ali ne kaže gde, šta i kako gledati, on kao da sasvim planski ne nudi alternativu orijentalizmu. Ono što bi se učinilo da kod njega funkcioniše kao alternativa – mislim na sve one krajnje implicitne savete o posmatranju i izučavanju same realnosti Orijeanta bez prethodnih čitalačkih upućivanja u tu materiju – toliko je uopšteno i rascepkano da ne može dobaciti dalje od neke *kao da* alternative, simulakruma alternative. Krljušt otpada, ali na njeno mesto nužno dolazi neka nova krljušt, sâmo otpadanje jedne jeste način rasta druge krljušti – vidimo to kod ananizma, gde je krljušt judaizma smenjena krljušću hrišćanstva (iako ovo, što je imanentno svakoj krljušti, ne želi da vidi sebe kao krljušt već samo kao skidanje neke druge krljušti, kao čisti, bezkrljuštni horizont) – i Saidova strategija nenuđenja nekog drukčijeg rešenja izgleda da uračunava to prokletstvo svakog, pa tako i onog kritičkog diskursa (ili, pak, najpre onog kritičkog), izbegavajući tim putem da produkuje više od ne-ophodnog minimuma nove krljušti... – A otvoreno preporučiti pogledu nešto kao što je stvarni “Orijent”, to bi za Saida bilo ravno samoubistvu. Stvarni “Orijent” ne postoji – to je centralna teza *Orijentalizma*, ona oko koje se okreću i organizuju sve ostale. “Orijent” je, po Saidu, nešto proizvedeno, posredovano radom žalosti i imperije, konstrukt “Zapada” koji je i sam veoma daleko od toga da bude, kako to Said kaže, “inertna prirodna činjenica”.

108

Pa ipak, mnoštvo religijskih otkrovenja natopilo je ovaj grad, i današnja životnost tog mnoštva nešto je što oku teško može promaći. Njegov garant jeste ono najkasnije otkrovenje, islam. Za islam, one druge religije čak i ako jesu krljušt, nisu to u celini (mnogopominjano Qur'ansko uvažavanje svih tzv. *naroda knjige*). Islam je manje ananijski a više hegelijanski, on komotno priznaje da je svaki princip bio vladajući u svoje vreme, i da kao stepenice koje su vodile k njemu, iako u njemu smenjene – prevladane – druge religije mogu nastaviti svoj život. U tome je sadržana tolerancija islama. Njena je granica onaj

princip kome se on pokorava i kojeg zahteva – religioznost sama (nulti stepen religioznosti). Islamska tolerancija obuhvata izbore koji su učinjeni unutar religioznosti kao takve, pa bi zato i kakva pretnja islama – ako je ima – za Zapad mogla biti shvaćena i kao pretnja hrišćanstva, pretnja obaveznosti na ispovedanje nekakve već vere, može islama, ali može i hrišćanstva. Prekoračenje tog okvira u formi agnosticizma ili ateizma povlači za sobom niz već sasvim drugih pitanja...

Sve te kapije starog grada, svi ti bab-ovi, mogu se gledati i kao ulazi u zasebne regije, ne samo kao predvorja veće celine čiji su inače deo – starog Damascusa. Mogu se, dakle, gledati prema religijama čijim hramovima pristupe predstavljaju, a koji se nekako oko njih grupišu. Pa su tako Bab Touma i Bab Sharqi ulazna mesta ali i imena za predeo u kojem je zbijen nemali broj crkava, kada se prođe kroz Bab Kissan ulazi se u staru jevrejsku četvrt, dočim se ubrzo nakon što se preseče Bab al-Jabiye nabasava na Hishamovu džamiju (i preostalih nekoliko kapija pokorava se tom regionalnom principu). Sam geografski centar starog grada u tom pogledu je prazan, ili, ako se hoće, neutralan; njegov najmonumentalniji objekat, al-Umawi džamija, pomeren je na severozapad. Kao da je postojala želja da se u gradskom prospektu pokaže da nijedan od tih međusobno drukčijih vidova izražavanja Jednog i prilaznja Jednom ne postoji kao onaj središnji, a to izrazno-prilazno nezaposednuto središte može simbolizovati odsutnost Jednoga u onoj meri u kojoj je ono nepostojeće van nekog već kanonizovanog izraza-prilaza. Različitost ovih potonjih jeste različitost jezika obraćanja, što znači i nesamerljivost jezička, pometnja, a prvo ime svake (posebno takve) pometnje poznato je: *Babylon*. Međutim, Babylon kao pometnja i rasutost, ili znak pometnje i rasutosti, beleg je i zajedničke težnje tih jezika, i svaki onaj Bab je stoga, u stvari, i *Bab Allah*.

Možda je tzv. islamski Orijent nešto naročito samoprotivrečno, nešto što konstitutivno izmiče zatvaranju u stabilizovanu geografsku organizaciju kakvu predstavlja naziv “Orijent”. Islam se, prema Batailleu, u prvom redu, u prvoj razlici prema drugim religijama, javlja kao učenje koje se ne rasprostire kroz neku prethodno stvorenu zajednicu ili okupiranu teritoriju. “Muhamedov beg iz Meke u Medinu posvetio je raskid krvnih veza i poziciju nove zajednice, zasnovane na jednom bratstvu izbora, otvorenu za onoga ko prihvata njene religiozne forme. Hrišćanstvo datira od individualnog rođenja boga iskupitelja, islam od dolaska na svet jedne zajednice, jedne države nove vrste, koja za temelj nije imala ni krv ni tlo.”⁹ Učenje prethodi zakonu, izbor prethodi krvi,

9 Bataille, Georges, *La Part maudite*, G. Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. VII, Paris 1976, Gallimard, str. 89.



zajednica prethodi teritoriji. Bio je to, kaže Bataille, savršen način da se novo učenje – ne *post festum* otrgnuto od stega kakve oličavaju zavičaj i rod, već oformljeno u aktu otrgnuća i sa otrgnutošću kao vodećim načelom – otvori za neograničeno širenje. Da li je deteritorijalizacija koja s njim stupa na scenu relativna ili apsolutna? Po Deleuzeu i Guattariju “neko kretanje je apsolutno kada, kakvi god da su njegovi kvantitet i brzina, saobražava 'jedan' korpus koji se smatra mnogostrukim sa jednim ravnim prostorom koji zauzima na uskovitlan način. Neko kretanje je relativno, kakvi god da su njegovi kvantitet i brzina, kada saobražava jedan korpus koji se smatra *Jednim* sa jednim izbrazdanim prostorom u koji se premešta”.¹⁰ U prvom slučaju deteritorijalizacija proizvodi novu teritoriju, a u drugom ona je agens reteritorijalizacije koja ili zagrađuje prethodno prosečene linije bekstva ili ih segmentira i teži da ih posuvrati. Ne nalazim da sam sposoban da precizno odmerim je li taj “korpus” o kome se pitam mnogostruk ili jedinstven (sve mi se čini da je mnogostruk onda kada se nastoji ukazati kao jedinstven i *vice versa*), da li uopšte postoji na način nekakvog korpusa, telesa, utelovljenosti koju bi takvo određivanje pretpostavljalo, kao što mi odveć pretenciozno deluje i pomisao da bih mogao dati neku opstojniju ekspertizu u pogledu karaktera prostora koji zauzima. Te specifikacije, na kraju krajeva, imaju manji značaj pred onim osnovnim, pred deteritorijalizacijom samom, koja je, po piscima *Kapitalizma i šizofrenije*, akt u kome se afirmiše život, akt koji u bića kakvo je dvonožac bez perja predstavlja i sam početak: “od samog rođenja ono deteritorijalizuje svoju prednju šapu, odiže je od zemlje da bi od nje napravilo ruku, i reteritorijalizuje je tako što je postavlja na grane ili alatke... Možemo videti da svako, u svakoj dobi, u najmanjim stvarima kao i u najvećim iskušenjima, traži za sebe jednu teritoriju, da trpi ili sprovodi deteritorijalizacije i da se reteritorijalizuje gotovo ni na čemu, na uspomeni, fetišu ili snu”.¹¹

Trebalo je, dakle, pokazati sledeće: da Orijent, baš po onome za šta se često veruje da ga određuje kao nešto nepokretno i u polumrtvilo tradicije zaronjeno i tako podatno za zatvaranje u definitivnost jednog geografskog označitelja – po islamu, ili makar bazičnoj postavci islama – pod-

¹⁰ Deleuze, Gilles & Guattari Felix, *Mille plateaux*, Paris 1980, Éd de Minuit, str. 635-636.

¹¹ Delez, Žil & Gatari, Feliks, *Šta je filozofija?*, Sremski Karlovi i Novi Sad 1995, IKZS, prev. Slavica Miletić, str. 85 i 86.

riva tu zamisao statičnosti. Trebalo je tako dati i mig u pravcu uputstva da sam naziv “Orijent” stoga valja, kako bi to Nietzsche rekao, koristiti ne poradi objašnjavanja (budući da je nabijen predrasudama) nego eventualno sporazumevanja.¹² Reći takvo što je značajno manje negoli reći da je jedna religija “bolja” od druge. A opet i veće pošto je impliciralo zadiranje u odnose (život-smrt najpre) od kojih i religije zavise.

To je sve ipak odviše načelno i nešto zasigurno izmiče. Kakva god vrednovanja da izvodi i preporuke da iznosi, “promatranje” čiji tok sačinjava navođenje nekoliko principa i meditiranje o njima, a odnosi se na neku “realnost” poput Orijenta (ili Zapada), ostaje zaključano u škrinju radikalnih tipiziranja, u diskurzivni poredak čiji je sam uslov mogućnosti nepropusnost za moguću dinamičnost strukture o kojoj je reč. Said na tom mestu govori o *viziji*, njenom projektovanju i pritisku koji se na nju vrši, i to je mesto na kome se on možda najviše približava skiciranju alternative orijentalizmu:

III Ovaj statični sistem “sinhronijskog esencijalizma”, koji sam nazvao vizijom zato što pretpostavlja da čitav Orijent može biti viđen panoptički, stoji pod stalnim pritiskom. Izvor pritiska je naracija, i to zato što dijahronija ulazi u sistem ukoliko se ijedan orijentalni detalj prikaže u pokretu, u razvoju. Ono što je izgledalo stabilno – a Orijent je sinonim za stabilnost i nepromenljivu večnost – sada izgleda nestabilno. Nestabilnost sugerise da je istorija, sa svojim disruptivnim detaljima, svojim tokovima promena, svojom tendencijom ka rastu, padu, ili dramatičnom pokretu, mogućna na Orijentu i za Orijent. Istorija i naracija kojom je istorija predstavljena tvrde da je vizija nedovoljna, da “Orijent” kao bezuslovna ontološka kategorija čini nepravdu potencijalu realnosti da se menja. (319)

Ontološki Orijent nanosi nepravdu ontičkom Orijentu? Sinhronijski esencijalizam logosa oštećuje dijahronijsku egzistenciju naracije? Po svemu sudeći Said baš to želi reći. On želi, levinasovskom terminologijom protumačeno, reći da je Orijent plen

12 Nietzsche to savetuje raspredajući o upotrebi reči “uzrok” i “posledica: ‘'uzrokom' i 'posledicom' treba se upravo služiti samo kao čistim *pojmovima*, to jest kao uobičajenim fikcijama, u cilju označavanja i sporazumevanja, a *ne* objašnjavanja” (Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla*, Beograd 1983, Grafos, prev. Božidar Zec, str. 30).

13 “Zapadna je filozofija najčešće bila ontologija: svođenje Drugog na Isto, uvođenjem srednjeg i neutralnog termina, što jamči razumijevanje bitka” (Levinas, Emmanuel, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo 1976, Veselin Masleša, prev. Nerkez Smailagić, str. 27).

“ontološkog imperijalizma”, koji preko uvođenja srednjeg (pretpostavljeno neutralnog) člana (ovde orijentaliste) rastvara Drugo u Istom.¹³ Ali ono ontičko koje je i dijahronijsko, preko naracije se probija u orijentalistički diskurs i preti da ga kontaminira u toj meri da njegovo ovladavanje orijentalnom panoramom postane napuknuto, omešteno, onemogućeno. Međutim, otkuda ta naracija, ko je njen pošiljalac a ko primalac, ko je tu narator a ko narater? Može li Orijent pričati sebe ili o sebi, toliko uporno i glasno da ni za njegovu priču *a priori* gluvi orijentalista ne uspeva da spreči da to – sve kroz njega prolazeći i kroz njega se prelamajući – uleti u njegovo izveštavanje o prilikama orijentalnim? Tada Orijent priča priču, orijentalista je prenosi (a da to možda i ne zna), a zapadna publika je sluša. Ili to, s druge strane, orijentalista, i pored detaljne strategijsko-konceptualne obrade “sirovog” materijala (u pitanju je provođenje svakog detalja kroz ono što Said naziva “shemom redukcionističkih kategorija” – *a set of reductive categories*), čini neki previd (možda neizbežan) usled kojeg se ponešto od ovog izmigoljuje njegovom imperijalnom naumu i počinje svoj, takoreći samostalni, život u njegovom tekstu, čineći ga nekoherentnim? U tom slučaju, orijentalista je onaj ko, zasigurno ne svojevolejno, pripoveda pojedini događaj, a primalac je opet isti. Pitanje je, dakle, da li se ovde ima posla sa mimetičkom ili dijegetskom narativnom situacijom? Po Saidu, reč je o ovoj potonjoj, i sukob koji pojavom naracije stupa u unutrašnjost orijentalizma jeste “sukob između holističkog shvatanja Orijenta (opis, monumentalni protokol) i naracije zbivanja na Orijentu (*narrative of events in the Orient*)” (318). Ta naracija zbivanja, to pripovedanje koje obnavlja prisustvo konkretnih događaja u jeziku, “uvodi u jedinstvenu mrežu vizije suprotno gledište, perspektivu, svest; ona narušava mirnoću apolonijfskih fikcija koju vizija potvrđuje” (320). Perspektivizam naracije u kojem se otkriva ne-univerzalnost pripovedajuće instance (orijentaliste), ujedno ras-kriva i pojedinačnost – “događajnost” – onoga o čemu se pripoveda. Pa tako i Saidov izraz “*narrative of events in the Orient*” etablira koliko postojanje naracije toliko i samih događaja orijentalnih – postojanje Waterlooa.

112

Preostaje još da se odgovori na pitanje kakav je taj Waterloo, “realni” Waterloo? Koliko god da neka knjiga, priručnik ili vodič pripreme neko očekivanje “realnog”, ono “realno” određeno je, po Saidu, tom moći da očekivanje izneveri, da se prikaže kao neočekivano. Ako se očekuje praskavi i živopisni Waterloo, onda će se “realno”, ukoliko je zaista “realno”, prikazati kao ne-Waterloo. Dok, ukoliko se očekuje ne-Waterloo, “realno” će se prikazati kao krajnje uznemirujući Waterloo. Izgleda da se u tom principu izneveravanja krije moć “stvarnosti”, moć njenog događanja kao *razlike*. Said koristi nekoliko sintagmi da bi to utvrdio; navodim tri u kojima je ta heterogenost “stvarnog” izražena kao onespokojavajuća: “dezorijentišući susret sa ljudskim svetom”

(*desorientations of direct encounters with the human*), “relativno nepoznato i preteće, dotad daleko” (*relatively unknown and threatening and previously distant*), “ugrožavanje čovekove smirenosti” (*to threaten one's equanimity*) (127).¹⁴

Postoji li “tekstualnije” razumevanje stvarnosti od ovoga? Gotovo svi oni predikati (predikati neizvesnosti, kakvi su nepoznatost, udaljenost, sposobnost ugrožavanja i dezorijentacije, atak na smirenost) koji sudeluju u formiranju pojma teksta, i čijom je nepotčinjenošću i nepripitomljenošću tradicionalno obrazlagano njegovo proterivanje u spoljašnjost pune – duševne, božanske – reči i logosa, sada tu, kod Saida, kreiraju pojam stvarnog. Treba, dakle, sad kada se “zna” da je reč o tekstu, čitati tu dezorjentišuću realnost Orijenta.

Po čemu i spram čega bi ona mogla biti dezorjentišuća? Svakako spram četiri dogme orijentalizma:

113

Jedna dogma sastoji se u naglašavanju apsolutne i sistematske razlike između Zapada koji je racionalan, razvijen, human, nadmoćan, i Orijenta koji je aberantan, nerazvijen, inferioran. Druga dogma je da apstrakcije o Orijentu, posebno one zasnovane na tekstovima koji prikazuju “klasičnu” orijentalnu civilizaciju, uvek imaju prednost u odnosu na direktnu evidenciju izvedenu iz moderne realnosti Orijenta. Treća dogma je da je Orijent večan, jednoobrazan i nesposoban da sam sebe definiše; zato se pretpostavlja da je veoma uopšten i sistematičan rečnik za opisivanje Orijenta sa zapadnog stanovišta neizbežan i čak naučno “objektivan”. Četvrta dogma je da je Orijent nešto čega se treba plašiti (...), ili ga treba kontrolisati. (399)

Druga dogma, jasno je, izdvaja se od ostalih. Ona je, ako se tako sme reći, *praosnovna*, dogma svih dogmi, ostale tri dogme su iz nje izvedene. Tek kada se uspostavi odbijanje čitanja Orijenta moguće je postuliranje prve, treće i četvrte dogme, pa bi tako – a to je napokon i tautološka neophodnost – čitanje Orijenta pre svega nju uzdrimalo i dezorjentisalo Orijent kakav se preko nje oblikuje. Treba li sada možda reći “Orijent”? Pa, da! Ta i takva, knjiško-logocentrička, enciklopedijska slika Orijenta, jeste ništa

14 Kontekst u kome Said pominje prve dve je sledeći: “Uobičajena je ljudska greška da se daje prednost shematskom autoritetu teksta nad dezorjentišućim susretom sa ljudskim svetom... Dve situacije idu u prilog tekstualnom stavu. Jedna je kad se ljudsko biće izbliza suoči sa nečim relativno nepoznatim i pretećim, dotad dalekim” (127). Za treću se može videti u prvoj rečenici prvog citata u ovom tekstu.

drugo do “Orijent”, posledica rada žalosti, produkt orijentalističke distribucije svojstava kojom je proizveden i njen korelat u vidu “Zapada”, ništa manje fiktivan. Ori-jent bi, prema tome, mogao biti dezorijentišući u stepenu u kojem je dezorijentalizujući, u stepenu u kome kao realnost–tekst izneverava dodeljenu mu poziciju drugog u sa-moidentifikaciji metropole (tog majčinskog polisa i policije) i sprečava da bude, list po list, sabran i u knjigu povezan. Samo, čitati Orijent kao tekst ne znači automatski omesti rad žalosti. Jer, kako je to Nietzsche napisao u hartijama koje se danas zovu *Volja za moć*, najteža je stvar pročitati tekst kao tekst.

Dok se vraćamo iz starog grada, jednim od onih almodovarovski nakićenih taksija (većina je ovde takva, opremljena papirnatim maramicama, manjim stonim lampama, raznim statuicama, “dlakavim” volanima i tu i tamo tapacirana lažnim krznom), u kojem – proleće je već tu – ispred suvozačkog sedišta stoje pravilno naslagane kitice visibaba, uviđam da bi ono izneveriteljsko realnosti Orijenta – njegov *tekst* – trebalo da se sastoji u smanjenju razlike u odnosu na pretpostavljeni mu kontra-tip. Među-tim, u ovom vozilu to se neće desiti, u njemu se ta razlika, naprotiv, uvećava. I, opštije uzev, teško je njeno smanjenje doživeti u saobraćaju damaškom, gotovo sasvim otcepljenom od ideala bezbednosti, nad kojim nemerljivu prevagu odnose ideali nespup-tane brzine, “transcendiranja” saobraćajnih propisa i znakova prilikom odabira pravca i načina kretanja, i neobaziranja na mestimične prepreke. Izlazimo, po ko zna koji put čudom neozleđeni izlazimo, i to je možda jedna od onih misterija Orijenta, koji bio bi, zapravo, “Orijent”. Sada smo već “kod kuće”. Sha’alan se razleže oko nas: s jedne strane pogled se hvata za brdo Qasyun s koga se može videti okupirana Golanska visoravan dok iza njega ide put ka Lebanonu, s druge za Zenobia park, s treće za ulične tezge ispunjene voćem mnogim i drugim jestivom, u čijem se zaleđu nalaze zgrade sa krovovima prekrivenim šumom satelitskih antena i podnožjima sačinjenim od trgovina nabijenih što evro-američkom što azijskom robom, a s četvrte za ovog (rekao bih) dobroćudnog *dudea* od koga kupujemo homos i domaći hleb, i čije telo zaklanja do-nji deo bandere sa koje visi zvučnik obližnje džamije (ta naprava noću ume i da pro-budi), s minaretom u vidnom polju čim se oko pomeri malčice ulevo, tik do bleštavog *Nai Music Shopa*. Šta je Orijent? Verovatno gigantski medijum u kome komuniciraju “Orijent” i “Zapad”, neko idealno zatvoreno (tradicija, religija, pleme, nezavršivi lokalni sukobi) i neko idealno otvoreno (tehnika, kapital, svet) – izvesna filo()ofija. Možda (ali zaista samo *možda*) je sada njena egzemplarna figura satelitska antena, ko-ja čoveka obično prikupuje za kuću kako bi se iz nje izlagao difuznim uticajima drukči-je teško dostupnog prostranstva, a da je pri tom sve to možda ipak farsa: jer niti je to

114

tako iskušeno prostranstvo baš “pravo” prostranstvo, niti je kuća uvek baš nužno nesnošljivo skućena i zatvorena.

P.S.

Povratak u Beograd me je najmanje jednom stvari prijatno iznenadio: ima vode i u mom domu, i to permanentno. Promena vlasti, šta li već...

Drugo iznenađenje, koje se ovde čini relevantnijim ali i manje prijatnim, beše *Kritika balkanističkog diskursa* od Bogoljuba Šijakovića. Sam naslov sugerisao je da bi se tu moglo raditi o nekom saidovski profilisanom štivu. Međutim, pokazalo se da je reč o jednom od onih zašto-nas-diraju-kad-smo-nevini pamfletčića kakvi su u poslednjih desetak godina proizvođeni na rafove. Ovaj zavređuje posebnu pažnju zato jer se njime ponešto inovira u toj *trash* literaturi, dosad otvorenoj isključivo za prizemnu epiku i zdravorazumske banalnosti. Koliko se Šijakovićevo delo *po retorici* razlikuje od tog, bojim se ovde još uvek vladajućeg gledanja na svetsko-istorijski raspored, to se, mislim, može najbolje opaziti u sledećim redovima:

- 115 Uobličavanje (ili: izobličavanje) identiteta Balkana kao “drugosti” sa stanovišta moći pripisivanjem nepoželjnih svojstava i vladavina opštim kontekstom koji ovu “drugost” prinuđuje na ponašanje kojim potvrđuje sopstvenu diskvalifikaciju jesu način da se poželjna percepcija drugosti pretvori u realnost drugosti: Balkanci se ponašaju “prema očekivanju” tj. shodno ulogama koje propisuje balkanistički diskurs moći. (26-27)¹⁵

Ako bi se reči “Balkan”, “Balkanci” i “balkanistički” zamenile rečima “Orijent”, “Orijentalci” i “orijentalistički”, navedena bi rečenica izgledala kao da je izvućena iz *Orijentalizma*. Skoro da je celokupna Saidova pojmovna konfiguracija tu na okupu – podela svojstava sa stanovišta diskurzivne i druge moći, homogenizovana heterogenost, proizvođenje stvarnosti prema fiktivnoj slici. No, nevolje s ovom knjigom leže drugde.

Šta je to balkanistički diskurs? “To je najpre skup diskurzivnih reprezentacija Balkana” – pomislićete. E, nije! To je suviše neutralno i neodređeno, dok se ovde mora odmah udariti šakom u čelo: Šijaković sebi u zadatak stavlja, kako to sam određuje, “demaskiranje” “**balkanističkog diskursa** ocrnjivanja Balkana” (9). I pre nego što je

¹⁵ Šijaković, Bogoljub, *Kritika balkanističkog diskursa*, Nikšić 2000, Jasen.



počelo, demaskiranje se završilo – odmah smo saznali da je reč o ocrnjivanju. To je otprilike sve što se od najavljenog demaskiranja tu može pronaći. Odnosno, u ovoj se knjizi nadalje pojavljuje sam umišljaj demaskiranja, koji, pak, definitivno ne dotiče balkanistički diskurs, jer ovaj, ako ostanemo pri onome što je Šijaković napisao i, što je još važnije, ako se osvrnemo na ono što nije napisao a bio je obavezan da napiše kada se već toga latio, ni ne postoji.

Dok Said “secira” knjige i tekstove zapadne književnosti i filologije koji se ovim ili onim povodom bave Orijentom, te orijentalizma kao etablirane naučne discipline – ne izjašnjavajući se tom prilikom o Orijentu ili islamu – kako bi izvukao zaključke o načinima i stepenu u kome su ovi komplementarni interesima imperije, ili čak njima inicirani, Šijaković u slučaju Balkana sprovodi sasvim drukčiju “tehniku”. On se radije odaje čarima meditiranja nad opštim mestima te tužne povesti zvane Balkan i razdraganog prepričavanja istorijskog toka koji je po njegovom mišljenju doveo do Balkana u današnjem stanju. Ipak, ne bi se smelo govoriti, na primer, da je “nedvosmisleno jasno da je austrougarska balkanologija primjer za to kako su znanja u akademskim institucijama čvrsto povezana sa institucijama moći” (41), ako se pri tom ne navede makar jedan jedini tekst (i ponešto iz njega citira) koji ulazi u korpus austrougarske balkanologije (a Šijaković to ne radi) – sâm nabrojanje negdašnjih austrougarskih akademskih institucija u Bosni i van nje (to Šijaković radi) uopšte ne čini pomenutu vezu očiglednom. Tako jaka tvrdnja, da bi se postavila i održala, morala bi proizaći ne kao komentar tek neke opšte slike o nemoralnosti velike sile (i to Šijaković radi), nego neke količine (može i veoma male) reprezentativnih citata. Uputiti čitaoca preko fusnote na rad u kome je to detaljnije obrađeno (to je Šijakovićev omiljeni trik) naprosto nije dovoljno. Nažalost, takva metodologija je paradigmatična za celu *Kritiku balkanističkog diskursa*, u kojoj nije naveden nijedan jedini autor koji participira u balkanističkom diskursu, nijedan jedini tekst te vrste, tako da postaje sasvim nejasno čega je ona zapravo kritika. Osim ukoliko tu oblast ne sačinjavaju jedan intervju Ante Pavelića, jedna izjava Richarda Holbrookea, odrednica Oxfordskog rečnika o značenju “balkanizacije” i Churchillov kriterijum za vrednovanje balkanskih naroda – tih par referenci su sve što je Šijaković uspeo da konkretno prepozna i navede kao balkanistički diskurs. Ima kod njega, s druge strane, mnogo uopštenog jadanja na montažu medijskih istina (naravno, bez pozivanja na bilo šta određeno), zatim pompeznog paradiranja načelnom kritikom kolonijalizma u načelu i tim tvrđenjima da se Balkan “tamo” ocrnjuje (iako se praktično nijednom referencom to ne potvrđuje), kao i kritikovanja esencijalističkog diskursa, kome, ovaj, Šijaković sam vrlo lako pribegava kada preporučuje “terapiju” “bolesnoj” Evropi – “eliksir autentične evropske, naime balkanske i mediteranske kulture: helenstvo i hrišćanstvo” (20). Dođite vi kod nas pa da vidite šta ste!

Entitet u čije ime se smerano demaskiranje ima odvijati Šijakovićev tekst imenuje kao “Balkan”, dok ga kritički interes kojim je nadahnut vodi ka zaštiti jedne znatno specifičnije zone tog entiteta.¹⁶ Odmicanje *Kritike balkanističkog diskursa* može se posmatrati kao postepeno približavanje toj zoni. Njen identitet sluti se još od početka, od uvodnih stranica na kojima, s različitim i sasvim izričitim vrednosnim predznacima, bivaju pomenuti Karađorđe, raspad eseferjot i onaj vojni savez koji u svom nazivu vezuje se za sever i Atlantik a u sebi sadrži i neke južne i ne-atlantske zemlje. Isprva je Balkan u žiži, neopravdano od svih napadan, potom se ova lagano sužava na južne Slovence, da bi se dve stranice pre kraja pročitalo: “onda [kada bi prihvatila svoju hrišćansku suštinu – prim. b.r.] bi Zapadna Evropa mogla da prihvati i Slovence koji su pravoslavni (...) a da im to ne uzima kao otežavajuću okolnost” (62). Drugim rečima: ‘ajmo naši!

117 Ako ni po čemu drugom, ova će knjižica ostati zapažena kao pokušaj da se u “novoj” – “superiornijoj” – terminologiji postkolonijalne kritike, artikuliše (i eventualno proširi – jer ovde se radi o “Slovenima koji su pravoslavni” a ne samo o “nama Srbima”) taj dobro znani PP (nikako *pleasure principle*, nego donekle *polis & police*, a većma *provincial & parochial*) sentiment.

P.P.S.

Present days. – Jedan primer domaćeg orijentalizma. Konferencija u Durbanu. “Politikin” komentar od 4. septembra 2001 (str. 3). Naslov: “Promašaj u Durbanu”. Zašto promašaj?

Zašto Boško Jakšić, potpisnik tog komentara, u času u kome treba da obrazloži svoju podršku izraelskoj strani citira nešto veoma problematično? A citira uvodnik “Jerusalem Posta” od prethodnog dana, i to sledeći njegov deo: “Konferencija u Durbanu vraća arapsko-izraelski sukob na njegove osnovne elemente: ogromni arapski svet

16 Piše Šijaković da se neće baviti nikakvom advokaturom jer ova pretpostavlja postojanje optuženika i sudskog procesa, ali on to eksplicitno čini barem jednom – kada, u poglavlju “U ime Balkana”, brani ime “Balkan” od zamene nazivom “jugoistočna Evropa”.



nasuprot majušnom Izraelu čiji je stvarni zločin uzimanje jednog malog kutka onoga što se smatra 'arapskom' teritorijom". Znači, ako je reč o tek malom kutku velike teritorije, to se može "uzeti". Mali kutak male teritorije, veliki kutak velike teritorije ili veliki kutak male teritorije, – to je sve već druga priča. Rešenje je: *mali kutak velike teritorije*, i njegovo poznavanje je verovatno ono što je kobno nedostajalo nekim momcima koji su s raznom gvožđurijom u rukama trčkarali u poslednjih desetak godina po Hrvatskoj, Bosni i Kosovu, a posebno onima koji su ih u ta trčkaranja uvalili. Ili ta logika, kojim slučajem, nema univerzalno važenje?

Ko će znati zašto Jakšić to bez ikakvog osvrta preuzima? Verovatno zbog nedostatka osećanja za ironiju. Međutim, ostaje nepoznato čime bi se Jakšić mogao opravdati kada piše ovakav pasus: "Pritajen u decenijama posle godina Šoa – pogroma šest miliona Jevreja u Drugom svetskom ratu – antisemitizam je ponovo počeo da staje na noge. Ne samo u arapskom svetu – gde je njegova dimenzija politizovana – već i po Evropi." Prvoj rečenici nemam šta prigovoriti kao ni kraju druge. Prvi deo druge rečenice, koji je spona celog pasusa, izgleda mi sporan. Hoće li to Jakšić da kaže da je arapski svet okrenut protiv samog sebe, ili da možda ekskluzivno pravo na bivanje Semitima – s čijim su imenom nakon 1945. u Evropi i na Zapadu uopšte neizbrisivo povezane slike mučeništva i stradanja te usled toga i imperativi uvažavanja i inkorporiranja "među nas", dovođenja u rang onih koji su "s nama" ravni – pripada samo Jevrejima i da su Arapi iz te skupine naroda izbačeni ili u njoj postali nepoželjni? Čini mi se da je i sama sviknutost na to da se na pomen tog rasističkog anti-izraza Semitima dostojnim "naše" zaštite smatraju samo Jevreji, simptom onog stanja koje je Said ovako opisao: "jedan Semit otišao je putem orijentalizma, a drugi, Arapin, prisiljen je da ode putem Orijentalca" (407).

118

